

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 70 (2023)

Heft: 2

Artikel: Vom Mainstream zur Marginalisierung : die Stellung der Dominikaner unter den Mendikanten zur Frage der Unbefleckten Empfängnis bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts

Autor: Riester, Andreas M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1055251>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ANDREAS M. RIESTER

Vom Mainstream zur Marginalisierung Die Stellung der Dominikaner unter den Mendikanten zur Frage der Unbefleckten Empfängnis bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts

AUSGANGSSITUATION

Als Thomas von Aquin (1225–1274) die Lehre vertrat, dass Maria in der Sünde empfangen und erst später, auf jeden Fall aber vor ihrer Geburt davon gereinigt wurde,¹ war er damit keineswegs in jener Weise isoliert, wie es später über viele Jahrhunderte hinweg für die Dominikaner gelten sollte, als diese sich der breiten, durch die Franziskaner angeführten immakulistischen Front gegenüberstehen. Im Gegenteil: Thomas stand damit zu seiner Zeit in bester Gesellschaft nicht nur mit seinem Lehrer Albertus Magnus (um 1200–1280)², sondern geradezu selbstverständlich auch mit den Franziskanergelehrten wie Alexander von Hales (um 1185–1245)³ oder Bonaventura (um 1217–1274)⁴. Dabei ging es den großen Mendikantenlehrern – über die Ordensgrenzen hinweg – keineswegs darum, die Ehre Mariens zu schmälern, vielmehr war ihr zentrales Anliegen, die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen gewährleistet zu wissen. Dieses Dilemma zu lösen, war erst Johannes Duns Scotus (um 1265/66–1308) beschieden, dem es gelang, durch die Lehre von der Vor-Erlösung Mariens der Gottesmutter die höchste Heiligkeit, also die völlige Freiheit von der Erbsünde, zuzusprechen, ohne dass sie deshalb der Erlösungsordnung entzogen wäre.⁵

¹ So lehrt Thomas etwa im Sentenzenkommentar: „[...] beata Virgo in peccato originali fuit concepta“ (THOMAS VON AQUIN: *In III Sent.* d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. [ed. Moos III, 98, 23]) und unterstreicht wenig später die Heiligung *ante nativitatem* (vgl. THOMAS VON AQUIN: *In III Sent.* d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 co. [ed. Moos III, 100, 31]).

² Albert hält unmissverständlich fest: „Beata Virgo contraxit peccatum prius, et postea sanctificata fuit.“ (ALBERTUS MAGNUS: *In III Sent.* d. 3a, a. 8 ad 1 [ed. Borgnet XXVIII, 50]).

³ In diesem Sinn unterstreicht Alexander etwa: „B. Virgo in sua conceptione sanctificari non potuit.“ (ALEXANDER VON HALES: *Summa Theologiae* III, inq. un., tr. 2, q. 2, m. 2, c. 1, a. 2 co. [ed. Quaracchi IV, 114, 76]).

⁴ Bonaventura erachtet die Lehre von der Heiligung nach der Beseelung für „*communior* [...] et *rationabilior* et *securior*“ (BONAVENTURA: *In III Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 co. [ed. Quaracchi III, 67]; Hervorhebungen sind der Quelle übernommen); auch wenn der genaue Zeitpunkt unklar bleibe, erachtet es Bonaventura für wahrscheinlich, dass die Heiligung recht bald nach der Beseelung erfolgt sei (vgl. BONAVENTURA: *In III Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 3 co. [ed. Quaracchi III, 71]).

⁵ Hierzu stellt Scotus zunächst drei theoretisch denkbare Optionen vor, nämlich dass Maria nie in der Erbsünde war, indem ihre Seele bei der Eingießung von einer Ansteckung

Auch wenn es sich, wie der Blick auf Alexander und Bonaventura zeigte, keineswegs um eine immer schon von den Franziskanern vertretene Auffassung handelte, schloss sich dieser Orden im Nachgang zu Scotus dessen Lehre an, während die Dominikaner unter Verweis auf Thomas der klassischen Lehre die Treue hielten. Wie lief dieser Prozess aber näherhin ab? Und wie verhielten sich die Theologen der anderen Bettelorden, also der Karmeliten und der Augustinereremiten? Mit anderen Worten: Wie kam es, dass der Dominikanerorden, der in dieser Frage zu Beginn mit Thomas nichts anderes lehrte als die übrigen Orden, in die bekannte Isolation geriet und bereits zur Zeit des Basler Konzils⁶ eine ordensspezifische Minderheitenmeinung vertrat?⁷

Diese Bewegung nachzuzeichnen ist Ziel dieses Beitrags. Hierzu soll in einem ersten Schritt die Haltung der Dominikaner im Nachklang zu Thomas betrachtet werden, anschließend die Lehre der Franziskaner, bei denen eine echte qualitative Änderung zu konstatieren ist. In einem dritten Schritt kommen schließlich die anderen beiden Bettelorden in den Blick, die sich ebenfalls positionieren mussten. Ein Fazit, das die Pendelbewegung hin zur immaculistischen Lehre nicht nur in der universitären Theologie, sondern, wenn auch in einem größeren zeitlichen Rahmen, ebenso im kirchlichen Lehramt konstatiert, rundet die Ausführungen ab.

bewahrt blieb, sodann die auf Heinrich von Gent zurückgehende Lehre, dass sie einen einzigen Augenblick in der Erbsünde war, im selben Augenblick aber von ihr gereinigt wurde, und schließlich die allgemein verbreitete Ansicht, dass sie eine gewisse Zeit in der Erbsünde war und dann von ihr gereinigt wurde – wenn es aber, so Scotus weiter, nicht der biblischen oder kirchlichen Autorität entgegenstehe, müsse Maria die höchste Heiligkeit, also die erste Option, zugesprochen werden (vgl. DUNS SCOTUS: *Ord.* III, d. 3, q. 1 co. I B [ed. Vat. IX, 179–181, 28–34]). Dass es Scotus dabei um mehr ging, als um die bloße Möglichkeit, er also vielmehr auch von deren Realisierung überzeugt war, zeigt sich an einer anderen Stelle im Sentenzenkommentar, der gleichwohl nicht mehr der von ihm redigierten „*Ordinatio*“, sondern der so genannten „*Lectura*“ angehört: Maria hätte die Sünde gehabt, wenn sie nicht davor bewahrt worden wäre (vgl. DUNS SCOTUS: *Lect.* III, d. 18, q. un. [ed. Vat. XXI, 14, 49]).

⁶ Zum Basler Konzil sei vor allem verwiesen auf das umfangreiche und profunde Werk HELMRATH, Johannes: *Das Basler Konzil. 1431–1449. Forschungsstand und Probleme*. Köln: Böhlau 1987. Da diese Studie aber das Konzil als Ganzes behandelt, die vorliegende Fragestellung in Basel aber verhältnismäßig unbedeutend war, streift Helmrath sie nur in einem eher kleineren Kapitel (383–395).

⁷ Vgl. HORST, Ulrich: *Nova Opinio und Novelli Doctores. Johannes de Montenegro, Johannes Torquemada und Raphael de Pornassio als Gegner der Immaculata Conceptio*, in: HELMRATH, Johannes/MÜLLER, Heribert (Hgg.): *Studien zum 15. Jahrhundert*. Band 1 (FS Erich Meuthen). München: Oldenbourg 1994, 169–191, hier 169.

DIE FORMIERUNG DER SCHULEN IN DEN MENDIKANTENORDEN

Der Dominikanerorden

Von Anfang an schlossen sich die Theologen des Dominikanerordens der Lehre des Aquinaten an.⁸ Nach einer umfangreichen Betrachtung der Theologen von 1250 bis 1350, zieht der Franziskaner Francisco de Guimaraens sogar die Schlussfolgerung: „On ne connaît aucun dominicain de la première moitié du XIV^e siècle qui ait embrassé la doctrine de l’Immaculée Conception.“⁹ Exemplarisch für all diese „Pioniere der frühen Thomistenschule“¹⁰ – zu nennen wären etwa Hervaeus Natalis (+ 1323) oder Johannes von Neapel (+ um 1350), beide Verfechter einer auf der thomanischen Argumentation fußenden makulistischen Lehre¹¹ – soll im Folgenden Thomas von Sutton (+ um 1315) näher betrachtet werden. Als „einer der ersten und engagiertesten Verteidiger des Aquinaten“¹², den er in seinen Werken ehrfürchtig *doctor communis, venerabilis Doctor* oder auch schlichtweg nur *doctor* nennt,¹³ steht seine Treue zum Aquinaten außer Frage.¹⁴ Zwei

⁸ Vgl. HORST, Ulrich: *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode* (= VGI, N.F. 34). Paderborn: Schöningh 1987, 14. Für einen Überblick zur Bedeutung der Marienverehrung im Dominikanerorden vgl. DUVAL, André: *La dévotion mariale dans l’Ordre des Frères prêcheurs*, in: *Maria* 2 (1952), 737–782. Dass hier, ebenso wie an einigen weiteren Stellen in dieser Arbeit, Literatur aus der ersten Hälfte der 50er Jahre angeführt wird, liegt schlichtweg daran, dass neuere Forschungen hierzu nicht vorliegen. Zugleich ist die Häufung derartiger Beiträge in dieser Zeit kein Zufall, stand sie doch theologisch sehr stark unter mariologischen Vorzeichen, zum einen wegen des unlängst zuvor verkündigten Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, zum anderen wegen des 100. Jahrestages des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis. Dass aktuellere Forschungsbeiträge – sieht man von den spezifisch dominikanischen Beiträgen von Ulrich Horst ab – fehlen, zeigt zugleich, wie sehr und vor allem wie schnell das Interesse an derartigen Fragen in den Folgejahren zurückgegangen war.

⁹ DE GUIMARAENS, Francisco: *La doctrine des théologiens sur l’Immaculée Conception de 1250 à 1350*, in: *EtFr* (N.S.) 4 (1953), 167–187, hier 174.

¹⁰ BERGER, David: *Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*. Köln: Editiones Thomisticae 2001, 76.

¹¹ Vgl. hierzu etwa die umfangreiche Aufzählung bei DE GUIMARAENS, Francisco: *La doctrine des théologiens sur l’Immaculée Conception de 1250 à 1350*, in: *EtFr* (N.S.) 3 (1952), 181–203; 4 (1953), 23–51 und 167–187 sowie LAMY, Marielle: *L’Immaculée Conception: Étapes et enjeux d’une controverse au moyen-âge (XII^e–XV^e siècles)* (= CEAug 35). Paris: Institut d’Études Augustiniennes 2000, 422–430.

¹² MARSCHLER, Thomas: *Thomas von Sutton*, in: BERGER, David/VIJGEN, Jörgen: *Thomistenlexikon*. Bonn: nova & vetera 2006, 664–669, hier 665.

¹³ Vgl. HECHICH, Barnabas: *De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O.P. et Robertum de Cowton O.F.M. Textus et doctrina* (= BIC 7). Rom: Academia Mariana Internationalis 1958, 17.

¹⁴ Hechich fasst diese Haltung wie folgt zusammen: „Thomam in primis omnia documenta dicunt [...] doctrinae et gloriae Thomae Aquinatis acerrimum zelatorem ac defensorum fuisse“ (HECHICH: *De Immaculata Conceptione*, 1, in ähnlicher Weise ebd. 16).

Werke sind für die in Rede stehende Frage von Relevanz: Eine „*Quaestio disputata de quolibet*“ und sein Kommentar zu den Sentenzen.¹⁵

In seinem „*Quodlibet*“ stellt er die Frage, ob Maria die heiligmachende Gnade bei ihrer Erschaffung erhalten habe. Dabei erklärt er nach der Darlegung einer gegenteiligen Meinung – es handelt sich dabei um die des Heinrich von Gent (um 1217–1293)¹⁶ – und deren Widerlegung¹⁷ seine eigene Lehre, wonach Maria die heiligmachende Gnade weder vor noch bei der Beseelung erhalten habe, da sie so nicht die Erbsünde gehabt und der Erlösung bedurft hätte, womit Christus nicht der Erlöser aller Menschen gewesen wäre.¹⁸

Die Heiligung sei also irgendwann nach der Beseelung erfolgt, auf jeden Fall aber vor der Geburt, wie Thomas von Sutton aus der Praxis, das Fest ihrer Geburt zu feiern, schließt. Den genauen Zeitpunkt der Heiligung gibt er nicht an, definiert ihn aber näher: Zum einen schließt er – in Anspielung auf Heinrich – den Augenblick unmittelbar nach der Beseelung aus, sodass sich ein echter Zeitraum ergibt, zum andern ergänzt er, dass man frommerweise glauben könne, die Heiligung sei sehr bald erfolgt. In einem abschließenden emphatischen Plädoyer bekräftigt er erneut die Notwendigkeit einer echten Zeitspanne, da man nur in diesem Fall mit Gewissheit sagen könne, dass sie sich die Erbsünde auch wirklich zugezogen habe.¹⁹

Obwohl der Aquinate in der gesamten *Quaestio* kein einziges Mal namentlich genannt wird, ist sein Gedankengut fraglos präsent, ja, an zwei Stellen liegen sogar beinahe wörtliche Übernahmen aus seinen Schriften vor: zum einen bezüglich der Notwendigkeit des Zuziehens der Erbsünde,

¹⁵ Als Textgrundlage dient die genannte Ausgabe von Barnabas Hechich.

¹⁶ Wie die großen Scholastiker lehrte auch Heinrich (als Textgrundlage dient die seit 1979 in Löwen herausgegebene Gesamtausgabe), dass Maria in der Erbsünde empfangen und *in utero* gereinigt wurde. Auch wenn Ansteckung und Heiligung nicht in denselben Augenblick fallen könnten, versuchte Heinrich den Abstand zwischen beiden Zeitpunkte zu minimieren, indem es sich nur um zwei gedachte Momente innerhalb desselben Augenblicks gehandelt habe – keinesfalls aber liege dazwischen eine Zeitspanne. Dies versucht er mit einem Bild zu verdeutlichen: Wenn eine Bohne (*faba*) von einem Stein zerquetscht werde, könnten auch verschiedene Momente unterschieden werden, wie das Auftreffen des Steins auf der Bohne und deren Zerquetschen, obwohl tatsächlich alles im selben Augenblick stattfinde (vgl. HEINRICH VON GENT: *Quodl.* XV, q. 13 [ed. Etzkorn/Wilson XX, 76–113]); Thomas von Sutton wies diese „quasi-simultanéité“ (BØRRESEN, Kari Elisabeth: *Anthropologie médiévale et théologie mariale* [= SNVAO. HF N.S. 9]. Oslo: Universitetsforlaget 1971, 57) entschieden zurück: „Exemplum [...] de faba non valet unam fabam“ (THOMAS DE SUTTON: *Quodl.* III, q. 15 I-A [ed. Hechich, 60, 16]).

¹⁷ Vgl. THOMAS DE SUTTON: *Quodl.* III, q. 15 I-A (ed. Hechich, 56–63, 4–27).

¹⁸ „[G]ratia sanctificans non infundebatur animae beatæ Virginis in primo instanti suæ animationis nec ante, quia tunc non contraxisset peccatum originale, et hoc derogaret dignitati Christi, qui est universalis salvator omnium hominum“ (THOMAS DE SUTTON: *Quodl.* III, q. 15 I-B [ed. Hechich, 63, 28]).

¹⁹ Vgl. THOMAS DE SUTTON: *Quodl.* III, q. 15 I-B (ed. Hechich, 63f, 28–30).

um die Bedeutung Christi als Erlöser aller Menschen aufrechtzuerhalten,²⁰ zum andern zur Terminierung der Reinigung sehr bald nach der Beseelung, was bereits Thomas, wenn auch nur an einer einzigen Stelle, gemutmaßt hatte.²¹

Auch im Sentenzenkommentar des Thomas von Sutton finden sich zwei Quaestionen, welche die Frage nach der Heiligung Mariens behandeln. Zuerst stellt er dort die Frage, ob Maria sich die Erbsünde zugezogen habe. Er bringt dabei erst eine befürwortende Meinung vor, anschließend mehrere dagegen sprechende Argumente, um diese in einem dritten Schritt zu widerlegen.²² Die eingangs vorgebrachte bejahende Meinung ist jene des Aquinaten; diese wird dort aber nicht näher ausgeführt, vielmehr wird sie eher in der Form eines Autoritätsargumentes vorgestellt, indem Thomas von Sutton lakonisch konstatiert: „Doctor dicit quod sic.“²³ Inhaltsreicher sind gleichwohl die folgenden Argumente und ihre Widerlegungen, welche Eckpunkte der thomasischen Lehre wiedergeben, etwa dass Maria frei war von jeder persönlichen Schuld, von der Erbsünde aber nicht frei sein konnte²⁴ oder dass sie von der Erbsünde, die sie sich durch ihre Abstammung zuziehen musste, bald gereinigt wurde, wie der Aquinate in einem *Quodlibet*²⁵ gemutmaßt hatte.²⁶

Auch in der folgenden Quaestion des Sentenzenkommentars, in der sich Thomas von Sutton mit der Lehre des Franziskaners Robert von Cowton (+ nach 1313) auseinandersetzt, hält er an der Lehre des Aquinaten fest: Während Robert gelehrt hatte, dass Maria im ersten Augenblick unter der Sünde stand, durch die sofortige Eingießung der Gnade aber ab dann frei von ihr war,²⁷ unterstreicht er die Lehre des Aquinaten: Gewiss sei Maria durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade von der Erbsünde befreit worden, allerdings sei dies nicht im ersten Augenblick der Fall gewesen, sondern zu einem späteren Zeitpunkt, sodass sie eine echte Zeitspanne lang die Sünde gehabt habe.²⁸

Die Ausführungen haben den engen Anschluss Thomas von Suttons an den Aquinaten deutlich aufgewiesen. Bei ihm wird die Lehre des Thomas

²⁰ In der *Summa Theologiae* hatte Thomas etwa geschrieben: „si nunquam anima Beatae Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator“ (THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* III, q. 27, a. 2 ad 2 [ed. Leon. XI, 290]).

²¹ Dort hatte Thomas geschrieben, die Heiligung sei wohl „cito post conceptionem et animae infusionem“ erfolgt (THOMAS VON AQUIN: *Quodl.* VI, q. 5, a. 1 co. [ed. Leon. XXV/2, 302]).

²² Vgl. THOMAS DE SUTTON: *In III Sent.* d. 3, q. 1 (ed. Hechich, 65–67, 1–12).

²³ THOMAS DE SUTTON: *In III Sent.* d. 3, q. 1 I (ed. Hechich, 65, 2).

²⁴ Vgl. THOMAS DE SUTTON: *In III Sent.* d. 3, q. 1 III ad 1 (ed. Hechich, 66, 8).

²⁵ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Quodl.* VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

²⁶ Vgl. THOMAS DE SUTTON: *In III Sent.* d. 3, q. 1 III ad 5 (ed. Hechich, 67, 12).

²⁷ Vgl. THOMAS DE SUTTON: *In III Sent.* d. 3, q. 2 I (ed. Hechich, 69f, 15).

²⁸ Vgl. THOMAS DE SUTTON: *In III Sent.* d. 3, q. 2 II (ed. Hechich, 70, 20).

inhaltlich-argumentativ dargelegt, sie wird aber bisweilen auch autoritativ herangezogen, wie sein lapidares „Doctor dicit quod sic“²⁹ gezeigt hat. Der Aquinate hat partiell also bereits die Rolle als Autoritätsargument inne, wie sie bei diesem selbst etwa Augustinus (354–430) oder Boethius (+ 524) besitzt – nicht ohne Grund wurde Thomas von Sutton eine „radikale Thomas-zentriertheit in der Behandlung aller doktrinellen Fragen“³⁰ zugesprochen.

Zwei Ereignisse sind es, die die enge Bindung der Dominikanertheologen an die Lehre des Aquinaten in diesen ersten Jahren noch weiter festigten: Zum einen der offizielle Anschluss des Ordens an die Lehre des Thomas, erstmals auf dem Generalkapitel zu Mailand im Jahre 1278 – also bereits vier Jahre nach seinem Tod –, sowie auf den Kapiteln von Paris (1286), Saragossa (1309) und schließlich Metz (1313), auf welchen die Lehre des Thomas von Aquin ganz offiziell zur Ordensdoktrin erhoben wurde.³¹ War damit das thomistische Lehrgebäude an sich schon auf den Schild gehoben, so erfuhr es zum anderen mit der Heiligsprechung des Aquinaten durch Papst Johannes XXII. (um 1244–1334, reg. ab 1316) zehn Jahre später noch eine weitere das Selbstbewusstsein der Dominikaner stärkende Bestätigung; Sebastian fasst zusammen: „When in 1323 the Angelic Doctor was solemnly canonized, it was only natural that the Dominicans should consider his doctrine as officially sanctioned by the Church.“³²

Die auf den Generalkapiteln demonstrierte Geschlossenheit darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es auch innerhalb des Ordens Widerstand gegen die streng-thomistische Ausrichtung gab. Es legt sich sogar der Verdacht nahe, die zahlreichen Beteuerungen der Kapitel, jeweils mit Androhung von Sanktionen, geradezu als Reaktion auf die Haltung jener Ordensmitglieder zu verstehen, die den radikalen Anschluss an Thomas in Frage stellten. Im Folgenden soll auf zwei Vertreter hingewiesen werden, welche das eingangs angeführte Zitat de Guimaraens' zwar nicht vollständig zu desavouieren, aber doch ein Stück weit zu relativieren vermögen: Zum einen Durandus von S. Porciano (+ 1334), „ein entschiedener Gegner des Thomas“³³, dem auf Grund seiner antithomistischen Haltung eine „Au-

²⁹ THOMAS DE SUTTON: *In III Sent.* d. 3, q. 1 I (ed. Hechich, 65, 2).

³⁰ MARSCHLER: *Thomas von Sutton*, 665.

³¹ Vgl. bspw. TORRELL, Jean-Pierre: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Aus dem Französischen übersetzt von Katharina Weibel in Zusammenarbeit mit Daniel Fischli und Ruedi Imbach. Mit einem Geleitwort von Ruedi Imbach. Freiburg i.Br.: Herder 1995, 321–323; zum Verhältnis des Ordens zu Thomas vgl. auch HORST, Ulrich: *Thomas von Aquin und der Dominikanerorden*, in: FÜLLENBACH, Elias H. (Hg.): *Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden*. Unter Mitarbeit von Susanne Biber. Regensburg: Pustet 2016, 195–206.

³² SEBASTIAN, Wenceslaus: *The Controversy over the Immaculate Conception from after Scotus to the End of the Eighteenth Century*, in: O'CONNOR, Edward Dennis (Hg.): *The Dogma of the Immaculate Conception. History and significance*. Notre Dame (Indiana): Notre Dame Press 1958, 213–270, hier 214.

³³ TORRELL: *Magister Thomas*, 323.

ßenseiterrolle in der Dominikanerschule“³⁴ zukommt.³⁵ Seine Distanz zur streng thomistischen Ausrichtung seines Ordens zeigt sich gleich im Vorwort zu seinem Sentenzenkommentar³⁶, wo er, nachdem er zuvor die herausragende Bedeutung der Heiligen Schrift für die Theologie unterstrichen hatte, erklärt, dass die Verpflichtung auf Thomas bedeuten würde, zum einen diesen den großen Lehrern der Kirche vorzuziehen, zum andern aber, die echte Suche nach der Wahrheit einzuschränken; stattdessen plädiert er für ein vernunftgeleitetes Vorgehen in der Wissenschaft, in Abgrenzung zu einem blinden Gehorsam gegenüber einer letztlich doch bloß menschlichen Autorität.³⁷

In diesem Kommentar diskutiert er im Rahmen der Frage nach der Heiligkeit Mariens eine These: In einem Dreischritt³⁸ erläutert er nacheinander Möglichkeit, Angemessenheit und faktische Verwirklichung ihrer Erbsündenfreiheit: Die Möglichkeit ergibt sich daraus, dass die durch die Abstammung im Fleisch befindliche Sünde nur eine krankhafte Ansteckung (*morbida infectio*) sei und erst bei der Eingießung der Seele durch deren Ansteckung zur Erbsünde werde – genau diese habe Gott aber verhindern können. Die Angemessenheit resultiere aus ihrer Rolle als Mutter Gottes. Die tatsächliche Verwirklichung schließlich leitet er aus dem vielerorts begangenen Fest ab – eine Einschränkung ihrer Erlösungsbedürftigkeit wäre dadurch jedoch nicht gegeben, da diese durch die Abstammung von ihren Eltern gewährleistet gewesen wäre.³⁹

Dieser These stimmt Durandus aber nicht zu, da die faktische Bewahrung ungebührlich gewesen wäre – ungeachtet ihrer generellen Möglichkeit. Eine Empfängnis durch den Heiligen Geist sei nämlich so einmalig, dass mit ihr ein einmaliges Privileg einhergehe, nämlich die Freiheit von der Sünde; dies könne daher aber niemandem zukommen, der auf gewöhnlichem Weg gezeugt wurde. Daher könne die Freiheit von der Erbsünde nur Christus allein zugesprochen werden. Für Durandus ist es also unabdingbar, die Einmaligkeit des Privilegs Christi aufrechtzuerhalten: Nur diesem komme die Freiheit von der Erbsünde zu, während die Heiligkeit Mariens sich lediglich auf die persönlichen Sünden bezogen habe, nicht

³⁴ HORST, Ulrich: *Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio* (= QGDOD, N.F. 16). Berlin: Akademie-Verlag 2009, 19.

³⁵ Vgl. hierzu die umfangreiche, allerdings schon etwas ältere Studie KOCH, Josef: *Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. Erster Teil. *Literaturgeschichtliche Grundlegung* (= BGPhMA 26). Münster: Aschendorff 1927.

³⁶ Als Grundlage dient im Folgenden die Ausgabe *D.N. Durandi a Sancto Porciano*, in: *Sententias theologicas Petri Lombardi commentatorium Libri quattuor* [...]. Lyon: 1587.

³⁷ Vgl. DURANDUS DE S. PORCIANO: *Prolog* (ed. Lyon 3).

³⁸ Die Nähe zu dem allgemein Scotus zugeschriebenen Dreischritt *decurit – potuit – fecit*, der sich so gleichwohl bei Scotus nicht dem Wortlaut, sondern nur der Sache nach findet, ist offenkundig.

³⁹ Vgl. DURANDUS DE S. PORCIANO: *In III Sent. d. 3, q. 1 co.* (ed. Lyon 486, 5–7).

aber auf die Erbsünde – andernfalls wäre sie Christus ebenbürtig gewesen. Dies entspreche auch der Lehre der Bibel, da nach Paulus alle Menschen unter der Erbsünde stünden, wovon außer Christus niemand ausgenommen sei.⁴⁰

Durandus hält am Ende also durchaus an der Doktrin seines Ordens fest, wonach Maria unter der Erbsünde stand. Im Gegensatz zur überwältigenden Majorität seiner dominikanischen Mitbrüder wäre die Lehre der Unbefleckten Empfängnis für ihn aber zumindest theoretisch denkbar. Auffällig bleibt zudem die vollkommene Distanz zum Aquinaten und seiner Autorität, welcher in seinen Argumentationen keine Rolle zu spielen scheint.

Eine ähnliche Position nimmt auch Petrus de Palude (+ 1342) ein, der sich als Mitglied einer Kommission des Dominikanerordens mit den Lehren des Durandus auseinanderzusetzen hatte.⁴¹ In seinem Sentenzenkommentar⁴² erörtert auch er die einschlägige Fragestellung. Er hält darin an der klassisch-thomistischen Lehre von der Heiligung nach der Beseelung, aber vor der Geburt fest. Dennoch diskutiert er ausführlich, ob die Lehre der Unbefleckten Empfängnis theoretisch denkbar wäre: Hierfür erörtert er erst die Möglichkeit ihrer Bewahrung – und bejaht sie: Die Lehre wäre denkbar, da sie nicht der Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen entgegenstehe, insofern sie von ihrer Abstammung her die Erbsünde gehabt hätte, wenn sie nicht davor bewahrt worden wäre – „obligata erat ad incurrendum peccatum, nisi fuisset a Deo praeservata“⁴³. Nach der Erörterung der gegenteiligen These, wonach sich Maria die Erbsünde zugezogen hätte, welche er ebenfalls für möglich erklärt, wägt er in einem Fazit die beiden Überlegungen gegeneinander ab und kommt zu einem differenzierten Urteil: Von seinem grundsätzlichen Vermögen (*potentia absoluta*) her wäre es Gott zwar möglich gewesen, sie zu bewahren, nach seinem in der gegenwärtigen Ordnung verwirklichten tatsächlichen Vermögen (*potentia ordinaria*) hält er dies jedoch für weniger wahrscheinlich als da Gegenteil.⁴⁴

Damit kommt Petrus am Ende zu einem ähnlichen Ergebnis wie Durandus: Zwar halten beide letztlich an der klassischen Lehre ihres Ordens fest, doch scheuen sie sich nicht, die gegenteilige These zu diskutie-

⁴⁰ Vgl. DURANDUS DE S. PORCIANO: *In III Sent.* d. 3, q. 1 co. (ed. Lyon 486f, 10–12).

⁴¹ Vgl. TENGE-WOLF, Viola: *Petrus de Palude*, in: LThK³, Bd. 8. Freiburg i.Br.: Herder 2006, 134 sowie CHRISTIAN, Robert: *Petrus Palude*, in: BERGER, David/VIJGEN, Jörgen (Hgg.): *Thomistenlexikon*. Bonn: nova & vetera 2006, 495–497.

⁴² Vgl. PETRUS DE PALUDE: *In III Sent.* d. 3. Die Textgrundlage bildet im Folgenden die unter der Überschrift Veritas 249 mit Zitaten angereicherte Zusammenfassung von Alva et Astorga aus dem 17. Jahrhundert (ALVA ET ASTORGA, P. [ed.]: *Sol veritatis*, 683–687).

⁴³ PETRUS DE PALUDE: *In III Sent.* d. 3, zitiert nach Veritas 249 (ALVA ET ASTORGA [ed.]: *Sol veritatis*, 684).

⁴⁴ Vgl. PETRUS DE PALUDE: *In III Sent.* d. 3, zitiert nach Veritas 249 (ALVA ET ASTORGA [ed.]: *Sol veritatis*, 683f.).

ren, ja, sie sogar – in klarem Widerspruch zu Thomas! – für denkbar zu halten, auch wenn sie sie in der gegebenen Ordnung als nicht realisiert erachten. Geradezu augenfällig ist dabei freilich, dass sie in all diesen Erwägungen kein einziges Mal die Autorität des zur theologischen Leitfigur des Ordens erhobenen Aquinaten konsultieren.⁴⁵

Der Franziskanerorden

Während der Dominikanerorden von wenigen Ausnahmen abgesehen eine Einheit bildete, gestaltete sich die Lage bei den Franziskanern anders: Genügte es nämlich auf dominikanischer Seite, weiterhin die klassische Lehre zu vertreten, welche durch Thomas keine Neuerung, sondern, unterstützt durch die Erhebung seiner Lehre zur Ordensdoktrin, sogar eine Bekräftigung erfahren hatte, war bei den Franziskanern eine echte qualitative Veränderung von Alexander von Hales und Bonaventura auf der einen zu Scotus auf der anderen Seite zu konstatieren, die es zu verarbeiten galt. Hingen somit anfangs noch Vertreter der klassischen Lehre der Franziskanerschule an – zu nennen wären etwa Bertrand de Turre (+ um 1334) oder Alvarus Pelagius (+ 1349) –, so wurde innerhalb kürzester Zeit die neue, sich an Scotus orientierende immaculistische Lehre gewissermaßen zur spezifischen Doktrin des Ordens.⁴⁶

Exemplarisch für diese franziskanischen Theologen, zu denen auch der Scotusschüler Franz von Mayronis (+ um 1328) gehört,⁴⁷ soll im Folgenden der große Franziskanertheologe Petrus Aureoli (+ 1322)⁴⁸, näher betrachtet werden.⁴⁹ Der Frage nach der Freiheit Mariens von der Erbsünde widmet er zwei Schriften: den aus dem Jahre 1314⁵⁰ stammenden *Tractatus de Conceptione beatae Mariae Virginis* und das etwas später verfasste⁵¹ *Repercussorium*, eine Antwort auf die kritische Auseinandersetzung eines unbekanntes Lehrers mit dem genannten Traktat.⁵²

⁴⁵ Unverständlich bleibt vor diesem Hintergrund Sebastians Urteil, der die beiden Dominikaner in einer Reihe mit den strengen Thomisten des Ordens als Verteidiger des Aquinaten nennt, vgl. SEBASTIAN: *Controversy*, 214.

⁴⁶ Vgl. SEBASTIAN: *Controversy*, 216–220.

⁴⁷ Vgl. hierzu auch DE GUIMARAENS: *La doctrine II*, 46–49.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch die umfangreiche Studie ROSATO, Leo: *Doctrina de Immaculata B.V.M. Conceptione secundum Petrum Aureoli* (= BIC 8). Rom: Academia Mariana Internationalis 1959.

⁴⁹ Als Textgrundlage dient die Ausgabe Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis* (= BFSMA 3). Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae 1904.

⁵⁰ Vgl. N.N.: *Praefatio*, in: Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis* (= BFSMA 3). Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae 1904, VII–XIX, hier XVIII.

⁵¹ Vgl. N.: *Praefatio*, XVIII.

⁵² Vgl. PETRUS AUREOLI: *Repercussorium* pr. (BFSMA III, 95); vgl. hierzu auch LAMY: *L'Immaculée Conception*, 401–405.

Nachdem er im ersten Teil des *Tractatus* Bibel-, Väter- und Vernunftgründe angeführt hat, welche der Unbefleckten Empfängnis entgegenzustehen scheinen⁵³ – unter den zitierten Autoritäten nimmt Augustinus mit neun Belegen einen besondere Schwerpunkt ein, aus seiner jüngeren Vergangenheit führt er nur Anselm von Canterbury (+ 1109) und Bernhard von Clairvaux (+ 1153) an –, versucht er im dritten Kapitel durch eine präzise Definition der Begriffe *conceptio*, *peccatum originale* und *contrahere* die Problematik klar herauszuarbeiten.⁵⁴ Im dritten Teil legt er dar, dass Gott Maria vor der Erbsünde bewahren konnte, da es – anders als nach Petrus de Palude – nicht nur in seiner *potentia absoluta*, sondern auch in der *potentia ordinata* liege.⁵⁵ Im vierten Kapitel weist er, wiederum unter Rückgriff auf die oben genannten Autoritäten, die Angemessenheit der Erbsündenfreiheit Mariens nach.⁵⁶ Im fünften Kapitel schließlich erfolgt der Abschluss des bekannten Dreischritts, indem er aufzuweisen versucht, dass legitimerweise die faktische Verwirklichung geglaubt werden könne. Ausdrücklich beruft er sich hierfür auf Duns Scotus und dessen Lehrer Wilhelm von Ware (13. Jh.), gesteht aber ein, dass auch gegenteilige Meinungen, etwa von Bonaventura, kursierten. Beide Ansichten seien also denkbar, eine letztgültige Entscheidung stehe allein der Kirche zu.⁵⁷ In einem letzten Schritt schließlich widerlegt er die eingangs vorgebrachten Autoritäts- und Vernunftargumente, um nochmals aufzuzeigen, dass die genannte Lehre keine Gefahr für den Glauben darstelle. Mit einer erneuten, weitgehend von Bernhard übernommenen Erklärung, sich bei einer Entscheidung dem kirchlichen Lehramt zu unterwerfen,⁵⁸ enden die Ausführungen.⁵⁹

Der zentrale Punkt in der Argumentation Aureolis liegt im zweiten Kapitel: Bei der Definition des Wortes *contrahere* führt er die Differenzierung zwischen *contrahere de facto* und *contrahere de iure* ein: Letzteres sei das Schicksal aller Menschen, indem sie sich die Sünde, welche auf dem Weg der Zeugung weitergegeben wird, zuziehen; zu unterscheiden davon sei

⁵³ Vgl. PETRUS AUREOLI: *Tractatus* c. 1 (BFSMA III, 23–35).

⁵⁴ Vgl. PETRUS AUREOLI: *Tractatus* c. 2 (BFSMA III, 35–49).

⁵⁵ Vgl. PETRUS AUREOLI: *Tractatus* c. 3 (BFSMA III, 49–53).

⁵⁶ Vgl. PETRUS AUREOLI: *Tractatus* c. 4 (BFSMA III, 53–71).

⁵⁷ Vgl. PETRUS AUREOLI: *Tractatus* c. 5 (BFSMA III, 71–78).

⁵⁸ Bernhard (als Textgrundlage dient die seit dem 50er Jahren in Rom herausgegebene Sammelausgabe) schrieb, nachdem er kurz zuvor in Lyon die Feier des Festes der Unbefleckten Empfängnis miterlebt hatte, an die dortigen Kanoniker einen langen Brief, in dem er diese Praxis kritisierte, da Maria erst nach der Beseelung geheiligt worden sei und ein solches Fest zudem der kirchlichen Lehre entgegenstehe; sollten die römischen Autoritäten jedoch eines Tages zu einem anderen Urteil kommen, würde er sich diesem selbstverständlich beugen (BERNHARD VON CLAIRVAUX: *ep.* 174 [ed. Leclercq/Rochais VII, 388–392]).

⁵⁹ Vgl. PETRUS AUREOLI: *Tractatus* c. 6 (BFSMA III, 78–94).

das *contrahere de facto* – und ebendavon könne der Mensch durch die Gnade Gottes bewahrt werden.⁶⁰

Auf Maria angewandt bedeute dies: Außer Zweifel stehe, so Aureoli, dass Maria, da sie auf gewöhnlichem Weg gezeugt wurde, sich die Erbsünde *de iure* zugezogen habe. Nicht so eindeutig aber sei die Frage, ob dies auch *de facto* erfolgt sei – gleichwohl sei es zumindest theoretisch denkbar. Und auch wenn Petrus, wie oben angedeutet, hier keine klare Entscheidung trifft, so scheint seine Tendenz durchaus anzuklingen, wenn er die Lehre, wonach die Seele Mariens mit der Erbsünde behaftet war, als mit der einer frommen Grundhaltung inkompatibel – „horrendum piis auribus et animis devotis“⁶¹ – darstellt.⁶²

Ungleich deutlicher wird Aureoli in seinem *Repercussorium*: Nach einer ausführlichen Darlegung, dass auch die immaculistische Lehre legitimerweise geglaubt werden könne, stellt er zum Abschluss klar, selbst am Privileg Mariens festzuhalten, solange von Seiten des kirchlichen Lehramtes nichts Gegenteiliges gelehrt werde.⁶³

Betrachtet man die Lehre Aureolis so fällt auf, dass er die immaculistische Lehre, der er, wie gerade das *Repercussorium* zeigt, in Gefolgschaft an Scotus persönlich anhing, außerordentlich behutsam darlegt. Ihm geht es nicht darum, eine polemische Streitschrift gegen die makulistische Lehre zu verfassen. Sein Ziel ist es lediglich, nachzuweisen, dass auch das Gegenteil der klassischen Lehre legitimerweise vertreten werden könne – was zeigt, auf welcher defensive Weise sich die Anhänger der *nova opinio* zu dieser Zeit noch zu argumentieren genötigt sahen.

Angemerkt sei des Weiteren, dass Petrus zwar Anselm, Bernhard und Bonaventura, kein einziges Mal aber den Aquinaten einer Erwähnung würdigt; die antithomistische Invektive, wie man sie bei den Franziskanern späterer Generationen findet, fehlt bei ihm noch. Inhaltliche Bedenken, welche die großen Lehrer der Hochscholastik dazu brachten, die makulistische Lehre zu befürworten – etwa die von Paulus genannte Allgemeinheit der Sünde⁶⁴ oder die Erlösung aller Menschen durch Christus⁶⁵ –, sind in seiner Schrift allerdings durchaus präsent, insofern er sie in den *obiectio-nes* nennt und sich mit ihnen kritisch auseinandersetzt.

⁶⁰ Vgl. PETRUS AUREOLI: *Tractatus* c. 2 (BFSMA III, 47f.).

⁶¹ PETRUS AUREOLI: *Tractatus* c. 2 (BFSMA III, 48).

⁶² Vgl. PETRUS AUREOLI: *Tractatus* c. 2 (BFSMA III, 47f.).

⁶³ Vgl. PETRUS AUREOLI: *Repercussorium* concl. 8 (BFSMA III, 153).

⁶⁴ Vgl. PETRUS AUREOLI: *Tractatus* c. 1 arg. 1/1 (BFSMA III, 24).

⁶⁵ Vgl. PETRUS AUREOLI: *Tractatus* c. 1 arg. 3/1 (BFSMA III, 30).

DIE KARMELITEN UND DIE AUGUSTINEREREMITEN

Wie im Voraufgehenden deutlich wurde, schlossen sich die beiden großen Bettelorden jeweils ihren prominenten Gewährsleuten an. Wie war die Situation aber bei den anderen beiden Mendikanten, also den Karmeliten und den Augustinereremiten?

Die Karmeliten

In enger Gefolgschaft an die großen Lehrer der Hochscholastik hingen auch die Karmeliten⁶⁶ zu Beginn der klassischen Lehre an. Zu nennen wären etwa der spätere Generalprior des Ordens, Gerhard von Bologna (+ 1317), der 1332 zum Bischof von Mallorca ernannte Guido von Perpignan (+ 1342) und Paul von Perugia (+ nach 1344).⁶⁷ Anzumerken ist hierzu freilich, dass diese die gegenteilige Meinung nicht strikt ablehnten, ja, vielmehr sogar gewisse Sympathien für die *nova opinio* hegten, sodass es weniger inhaltliche Argumente, als vielmehr die Autorität der großen Meister war, welche sie an der makulistischen Lehre festhalten ließen.⁶⁸ Und so schien es nur eine Frage der Zeit, bis sich im Orden die immaculistische Lehre durchsetzte. Symptomatisch für diesen Wandel, der sich im Voraufgehenden bereits anzukündigen schien, ist die Haltung des Johannes Baconthorpe (+1348)⁶⁹, in dessen Schriften, ähnlich wie innerhalb des Ordens, eine Wandlung in Bezug auf die in Rede stehende Lehre zu konstatieren ist.

⁶⁶ Vgl. hierzu ÉLISÉE DE LA NATIVITÉ: *La vie mariale au Carmel*, in: *Maria* 2 (1952), 833–861; CATENA, Claudio: *La dottrina immacolista negli autori Carmelitani*, in: *Carmelus* 2 (1955), 133–215 und LAMY: *L’Immaculée Conception*, 409–415 sowie GABRIEL AB ANNUNTIATIONE: *De fide in Immaculatam Conceptionem apud Carmelitas usque ad saeculum XVI*, in: *AOCD* 5 (1930), 31–44 und 81–87.

⁶⁷ Vgl. SEBASTIAN: *Controversy*, 220.

⁶⁸ Programmatisch kommt diese Haltung in einem „Quodlibet“ des Guido von Perpignan zum Ausdruck: „Ista opinio, propter reverentiam Beatae Virginis, multum mihi placeret, nisi auctoritatibus Canonis et Sanctorum obviaret, unde sequendo auctoritates Sanctorum et Canonis (salva semper ejus puritate et reverentia) teneo quod fuit concepta in peccato originali.“ (GUIDO PERPINIANUS: *Quodl.* III, q. 14 [ALVA ET ASTORGA (ed.) : *Radii solis*, 1027]). Die Textgrundlage bildet der Abdruck in der Quellensammlung „*Radii solis*“ von Alva et Astorga aus dem 17. Jahrhundert (ALVA ET ASTORGA (ed.) : *Radii solis*, 1027–1030).

⁶⁹ Eine ausführliche Darlegung der Lehrentwicklung Baconthorpes bietet COUTO, Gabriel P. Bueno: *Doctrina Ioannis Baconthorpe de Immaculata Conceptione*, in: *Carmelus* 2 (1955), 54–84.; ungleich neuer, dafür mit weniger mariologischer als vielmehr politischer Intention ist der Beitrag BOUREAU, Alain: *L’immaculée Conception de la souveraineté. John Baconthorpe et la théologie politique (1325–1345). Postille sur Bernard Guenée, entre L’Église et l’État*, in: AUTRAND, Françoise (Hg.): *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*. Paris: Publications de la Sorbonne 1999, 189–201.

Im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars⁷⁰, das vor das Jahr 1325 datiert werden kann,⁷¹ handelt er von der Weitergabe der Erbsünde. Dabei legt er dar, dass ausschließlich Christus frei war von der Erbsünde. Die gegenteilige Meinung weist er scharf zurück, indem er sie als gotteslästerlich bezeichnet und auf eine Ebene mit der Lehre des Eutyches stellt. Seine Position erweist er dabei unter Berufung auf Augustinus, der gegen die Pelagianer unterstrich, dass sich alle Menschen die Erbsünde tatsächlich – „de facto et actualiter et formaliter“⁷² – zuziehen müssten. Daneben führt er auch Vernunftargumente an; hierbei verweist er auf die Rolle Christi als Erlöser der gesamten Menschheit, woraus notwendigerweise folge, dass auch Maria unter der Erbsünde gestanden haben müsse.⁷³

Auch wenn Baconthorpe hier eine klar makulistische Lehre vorlegt – Doncoeur fasst zusammen: „[...] dans ses premiers ouvrages Bacon est très résolument maculiste“⁷⁴ –, setzt er doch eigene Schwerpunkte, denn für ihn wäre die Freiheit Mariens von der Erbsünde zumindest grundsätzlich – „de potencia Dei absoluta“⁷⁵ – denkbar. Der Grund liegt darin, dass die Erbsünde weder in der Substanz der menschlichen Natur liege noch ein dem Menschen oder der Fortpflanzung an sich eigentümliches Akzidenz sei – ansonsten hätte er sie auch im Urstand haben beziehungsweise weitergeben müssen. Da Gott den Menschen aber nach der *potentia absoluta* von allem befreien könne, was nicht zu seinem Wesen gehöre oder ihm eigentümlich sei, hätte er auch Maria davor bewahren können.⁷⁶

Während Baconthorpe zu Beginn seiner Lehrtätigkeit die Freiheit Mariens von der Erbsünde noch ablehnte, findet sich in seinem auf das Jahr 1330⁷⁷ zu datierenden dritten *Quodlibet* schon eine gewisse Annäherung an die *nova opinio*, obgleich er zu diesem Zeitpunkt noch die makulistische Lehre vertrat. Er strebt darin einen Vermittlungsversuch an zwischen der Abstammung Mariens von Adam einerseits, wodurch sie sich die Erbsünde zugezogen habe, und ihrer Rolle als Mutter Gottes andererseits, wofür sie von jeder Sünde rein sein sollte. Ausschlaggebende Autorität ist

⁷⁰ Die Textgrundlage bildet im Folgenden die textkritische Zusammenstellung einschlägiger Passagen SAGGI, Ludovicus M.: *Commentariola et textus. Ioannis Baconthorpe textus de Immaculata Conceptione*, in: *Carmelus* 2 (1955), 216–303.

⁷¹ Vgl. hierzu die Notiz bei ed. Saggi 218.

⁷² JOHANNES BACONTHORPE: *In II Sent.* d. 30, q. un., a. 2 (ed. Saggi 220).

⁷³ Vgl. JOHANNES BACONTHORPE: *In II Sent.* d. 30, q. un., a. 2 (ed. Saggi 219–222).

⁷⁴ DONCOEUR, Paul: *Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception*, in: *RHE* 9 (1908), 278–293, hier 285.

⁷⁵ JOHANNES BACONTHORPE: *In II Sent.* d. 30, q. un., a. 3 (ed. Saggi 225).

⁷⁶ Vgl. JOHANNES BACONTHORPE: *In II Sent.* d. 30, q. un., a. 3 (ed. Saggi 225f.).

⁷⁷ Vgl. hierzu die Notiz bei ed. Saggi 240.

dabei der *Tractatus* des Eadmer (+ nach 1128), als dessen Urheber Baconthorpe noch Anselm annahm.⁷⁸

Die Entwicklung von Baconthorpes Haltung findet ihren Abschluss im vierten Buch seines Sentenzenkommentars, das aus dem Jahre 1340 stammt.⁷⁹ Im Rahmen der Frage, ob die Freiheit von der Erbsünde neben Christus auch einer anderen Person zukommen konnte,⁸⁰ lehrt er, dass Maria bei ihrer Empfängnis durch ein besonderes Privileg davor bewahrt worden sei, sich die Erbsünde bei der Beseelung tatsächlich zuzuziehen; dass er in früheren Werken hierzu eine andere Lehre vertreten hat – „licet alibi attendens ad ius commune aliter dixerim“⁸¹ –, ist ihm dabei durchaus bewusst.⁸²

Auch wenn in Baconthorpes Ausführungen, gerade in der frühen Phase, die klassischen Eckpunkte der makulistischen Lehre durchaus präsent sind und ihn dazu führen, sich selbst ihr anzuschließen, stellt die Person des Thomas von Aquin in seinen Schriften in keiner Phase eine besondere Autorität dar.

Aus den Darlegungen wurde deutlich, wie sich Baconthorpe von einem Gegner der Unbefleckten Empfängnis zu einem Verteidiger des marianischen Privilegs entwickelte. Damit steht er aber nicht nur für sich allein, sondern bildet in seiner Person geradezu die Haltung seines Ordens ab, der in dieser Frage eine ähnliche Entwicklung durchlief: War bei den Karmeliten nämlich anfangs noch die makulistische Lehre verbreitet – exemplarisch hierfür stehen die weiter oben genannten Theologen –, änderte sich dies, beeinflusst durch Baconthorpe, sodass er in dieser Frage einen Wendepunkt des Ordens markiert.⁸³ Dessen Bedeutung für den Orden fasst Doncoeur behutsam, aber doch bestimmt zusammen:

„La conversion de Bacon fut-elle celle de l'ordre entier ? Tout semble l'indiquer. Désormais on ne cite plus aucun carme maculiste, et, s'il s'en était trouvé, les adversaires de l'Immaculée Conception n'eussent pas manqué d'invoquer cette autorité.“⁸⁴

In der Sache gleich, allerdings deutlich überzeugter kann auch der Karmelit Gabriel ab Annuntiatione nicht ohne Stolz nach seinem Durchblick

⁷⁸ Vgl. JOHANNES BACONTHORPE: *Quodl.* III, q. 12, p. 7 (ed. Saggi 247–250); vgl. hierzu auch COUTO: *Doctrina*, 64–71.

⁷⁹ Vgl. hierzu die Notiz bei ed. Saggi 275.

⁸⁰ Vgl. JOHANNES BACONTHORPE: *In IV Sent.* d. 2, q. 3 (ed. Saggi 275–292).

⁸¹ JOHANNES BACONTHORPE: *In IV Sent.* d. 2, q. 3, a. 3 (ed. Saggi 280).

⁸² Vgl. JOHANNES BACONTHORPE: *In IV Sent.* d. 2, q. 3, a. 3 (ed. Saggi 280).

⁸³ Catena fasst pointiert zusammen: „Egli chiude un periodo e ne apre un altro, chiude il periodo dell'opposizione e apre quello della difesa strenua dei diritti della Madonna“ (CATENA: *La dottrina immacolista*, 137).

⁸⁴ DONCOEUR: *Les premières interventions*, 289.

durch die Ordensgeschichte das Fazit ziehen: „A dimidio saec. XIV nullum in Ordine N. fuisse qui piaie sententiae refragaretur.“⁸⁵

Die Augustinereremiten

Ähnlich gestaltete sich die Entwicklung im Orden der Augustinereremiten.⁸⁶ Aegidius von Rom (+ 1316), ein Schüler des Thomas von Aquin – Binder nennt ihn sogar seinen „bedeutendsten Schüler“⁸⁷ –, behandelt die Frage an zwei Stellen innerhalb seines Werkes: So wirft er in einem *Quodlibet*⁸⁸ die Frage auf, ob Maria vom Augenblick ihrer Empfängnis an die Gnade besessen habe. In einem ersten Schritt stellt er dabei verschiedene Ansichten dar, weist aber alle Positionen, welche ihr die Freiheit von der Erbsünde zusprechen wollen, zurück und schließt so auf ihre Empfängnis in der Sünde: „Beata ergo virgo [...] fuit in peccato originali concepta.“⁸⁹ Anschließend legt er seine Lehre ausführlicher dar: Zentral ist dabei der Gedanke, dass sie durch ihre Abstammung von Adam erst in der Schuld gewesen sei und dann die Gnade habe empfangen können; dass dies innerhalb desselben Augenblicks, also gleich zu Beginn ihrer Existenz, der Fall gewesen sei, lehnt er aber ab, vielmehr sei für den Wechsel solcher Gegensätze eine gewisse Zeit zu veranschlagen, weshalb wenigstens eine kurze Zeit⁹⁰ in der Sünde bei Maria als wahrscheinlicher anzunehmen sei.⁹¹

Auch im später verfassten dritten Buch seines Sentenzenkommentars⁹² widmet er sich der Frage nach der Heiligkeit Mariens. Wie alle Menschen sei sie von Christus erlöst, allerdings, wie auch Jeremias und Johannes der Täufer, im Mutterleib geheiligt worden. Damit steht für ihn aber auch fest, dass sie in der Erbsünde empfangen worden sei, auch wenn sie nur sehr kurz in ihr geblieben und vielmehr unmittelbar nach der Empfängnis geheiligt worden sei. Aegidius versucht dabei, den Zeitpunkt der Heiligung möglichst nahe an den Augenblick der Beseelung heranzurücken und den Zeitraum dazwischen soweit als möglich zu nivellieren – „valde modica

⁸⁵ GABRIEL AB ANNUNTIATIONE: *De fide II*, 87.

⁸⁶ Vgl. hierzu SAGE, Athanase: *La doctrine et le culte de Marie dans la famille Augustinienne*, in: *Maria 2* (1952), 679–712.

⁸⁷ BINDER, Karl: *Thomas von Strassburg, ein Verteidiger der unbefleckten Empfängnis*, in: *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balić septuagesimum expleti annum dicata*. Rom: Ed. Antonianum 1971, 259–281, hier 259.

⁸⁸ Die Textgrundlage bildet im Folgenden 1646 in Löwen erschienene der Druck von Petrus Damasus de Coninck (ed. de Coninck).

⁸⁹ AEGIDIUS ROMANUS: *Quodl.* VI, q. 20 (ed. de Coninck 419).

⁹⁰ Wie kurz Aegidius die Zeit einstuft, wird an seinem Ringen förmlich deutlich: „licet valde credibile sit, quod tempus illud fuerit valde breve, et quasi imperceptibile“ (AEGIDIUS ROMANUS: *Quodl.* VI, q. 20 [ed. de Coninck 423]).

⁹¹ Vgl. AEGIDIUS ROMANUS: *Quodl.* VI, q. 20 (ed. de Coninck 418–424).

⁹² Die Textgrundlage bildet im Folgenden der 1623 in Rom erschienene Druck des Fulgentius Galluccius Georginas (ed. Georg.).

fuerit morula“⁹³, letzteres an sich schon ein Diminutiv –, womit sie an sich immer schon heilig gewesen wäre: „idcirco dici potest, quod semper fuerit sancta.“⁹⁴ Trotzdem steht für ihn außer Frage, dass beide Augenblicke nicht zusammenfallen könnten, da dies der von Paulus gelehrteten Allgemeinheit der Erbsünde widerspräche.⁹⁵

Aegidius hält somit die Meinung seines Lehrers Thomas von Aquin, den er gleichwohl nicht namentlich nennt, bei, setzt allerdings in der Hinsicht einen eigenen Schwerpunkt, dass er die Dauer zwischen der Empfängnis und der Reinigung *in utero*, die Thomas als unklar bezeichnet hatte,⁹⁶ im Sinn ebendieser Ausnahme auffasst, um so die Heiligung möglichst nahe an die Empfängnis heranzurücken.

Der Einfluss des Aegidius von Rom auf seinen Orden war groß. Wie der Aquinate bei den Dominikanern, so war er bei den Augustinereremiten zur theologischen Leitfigur und seine Lehre auf dem Florenzer Generalkapitel von 1287 zur Ordensdoktrin erhoben worden.⁹⁷ So kam es, dass bis etwa zur Mitte des 14. Jahrhunderts die Theologen dieses Ordens weitgehend der makulistischen Lehre anhängen, so etwa Albert von Padua (+ 1323), Augustinus Trionfo von Ancona (+ 1328) und Gerhard von Sienna (+ 1336). Als letzter Vertreter der klassischen Doktrin innerhalb des Ordens ist schließlich Gregor von Rimini (+ 1358), zeitweiliger Oberer der Augustiner, zu nennen.⁹⁸

Zu dieser Zeit hatte allerdings bereits eine Trendwende eingesetzt: Mitte der 30er Jahre des 14. Jahrhunderts kommentierte Thomas von Straßburg (+ 1357), ein Schüler des Aegidius von Rom, die Sentenzen⁹⁹ des Petrus Lombardus;¹⁰⁰ in der Frage nach der Heiligkeit Mariens greift er darin auf den bekannten Dreischritt zurück, wobei er die Eckpunkte folgendermaßen begründet: Gott habe Maria vor der Erbsünde bewahren können, indem er den Samen, durch den sie gezeugt wurde, von der *qualitas morbida*, aus der die Sünde rühre, habe befreien können. Er wäre dann dem Samen vergleichbar, durch den die Fortpflanzung im Urstand erfolgt wäre. Die Angemessenheit ergibt sich für ihn aus der Mutterschaft Mariens.

⁹³ AEGIDIUS ROMANUS: *In III Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 1 (ed. Georg. 97).

⁹⁴ AEGIDIUS ROMANUS: *In III Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 1 (ed. Georg. 97).

⁹⁵ Vgl. AEGIDIUS ROMANUS: *In III Sent.* d. 3, p. 1, q. 1 (ed. Georg. 94–118).

⁹⁶ Eine Ausnahme bildet lediglich die Vermutung bei THOMAS VON AQUIN: *Quodl.* VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

⁹⁷ Vgl. BINDER: *Thomas von Strassburg*, 259.

⁹⁸ Vgl. SEBASTIAN: *Controversy*, 221f.

⁹⁹ Die Textausgabe ist im Folgenden der Druck aus dem Jahr 1564 (ed. Venedig). Die einschlägigen Abkürzungen sind ausgeschrieben, die Rechtschreibung wurde beibehalten.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu den bereits genannten Beitrag BINDER, Karl: *Thomas von Strassburg, ein Verteidiger der unbefleckten Empfängnis*, in: *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balić septuagesimum explenti annum dicata*. Rom: Ed. Antonianum 1971, 259–281.

Die tatsächliche Verwirklichung leitet er daraus ab, dass etwas, das getan werden könne und zudem angemessen sei, auch getan werden müsse.¹⁰¹

Diese Lehre widerspreche freilich der Lehre von „quidam sollemnes doctores“¹⁰², dass sie nämlich in der Erbschuld empfangen worden und einige Zeit in ihr verblieben sei, bevor sie von ihr befreit worden sei. Grundlage für diese Ansicht sei eine Aussage des Augustinus¹⁰³, wonach Christus allein ohne Erbsünde sei.¹⁰⁴ Auch wenn der Name des Aquinaten hier nicht ausdrücklich genannt wird, ist doch klar, dass auch dieser damit gemeint ist, nicht zuletzt weil der Lehrer Thomas von Straßburgs, Aegidius Romanus, dessen Namen hier ebenfalls mitklingt, selbst Schüler des Aquinaten war.

Thomas von Straßburg löst diesen Einwand, allerdings ohne auf die genannten Lehrer und ihre Haltung zu dieser Frage einzugehen; vielmehr weist er lediglich das genannte Augustinuszitat zurück, das für ihn den Ausgangspunkt dieser Meinung bildet. Dabei würdigt er es nicht mal einer eigenen Behandlung, sondern fasst es sogar mit mehreren anderen Einwänden aus den Schriften desselben Autors sowie anderer altkirchlicher Autoren zusammen: Natürlich werde, so gesteht er ein, durch den Samen die Erbsünde übertragen – dies sei die *lex communis*. Das schließe aber nicht ein *privilegium speciale* aus, dass Gott also im Fall seiner Mutter hiervon eine Ausnahme ermöglichen konnte. Den Einwand, dass davon in der Schrift nirgends die Rede sei, weist er zurück: Die besondere Heiligkeit Mariens, die doch außer Zweifel stehe, sei dort auch nirgends ausdrücklich erwähnt; da aber eine solche Heiligung durchaus von Johannes dem Täufer erwähnt sei, könne sie auch für Maria angenommen werden, da diese nicht schlechter gestellt sein dürfe, als jener.¹⁰⁵

Auch wenn Thomas von Straßburg damit zumindest mittelbar auf die Haltung des Aquinaten eingeht, findet eine echte Auseinandersetzung mit seiner Lehre nicht statt. Der Grund für dessen Ansicht sieht er in der falschen Anwendung eines Augustinuszitats, das gewiss einen allgemeinen Grundsatz darlege, der aber in seinen Augen durch die Allmacht Gottes eine Einschränkung erfahren könne; dies sieht er in dem *privilegium speciale* realisiert. Damit wandte Thomas von Straßburg sich von der Ansicht seines eigenen Lehrers und damit der thomistischen Tradition ab und schloss sich als erster Vertreter seines ordens der *nova opinio* an.¹⁰⁶

¹⁰¹ Vgl. THOMAS VON STRASSBURG: *In III Sent.* d. 3, q. 1 (ed. Venedig 8).

¹⁰² THOMAS VON STRASSBURG: *In III Sent.* d. 3, q. 1 (ed. Venedig 8).

¹⁰³ Es handelt sich um die Aussage in AUG.: *Pecc. mer.* II,24,38 (CSEL 60, 110f.).

¹⁰⁴ Vgl. THOMAS VON STRASSBURG: *In III Sent.* d. 3, q. 1 (ed. Venedig 8).

¹⁰⁵ Vgl. THOMAS VON STRASSBURG: *In III Sent.* d. 3, q. 1 (ed. Venedig 9). Das Konvenienzargument aus der Heiligung Johannes des Täufers findet sich bereits bei THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* III, q. 27, a. 1 co. (ed. Leon. XI, 289).

¹⁰⁶ Vgl. ZUMKELLER, Adolar: *Thomas v. Straßburg*, in: LThK³, Bd. 9. Freiburg i.Br.: Herder 2006, Sp. 1535f.

Etwa zur gleichen Zeit legte Hermann von Schildesche (+ 1357), ebenfalls Augustiner, in seiner Schrift *De conceptione gloriosae Virginis Mariae*, einem „umfangreichen und sorgfältig ausgearbeiteten Traktat“¹⁰⁷ dar, dass die Befleckung Mariens in der Erbsünde mit ihrer Gottesmatterschaft nicht vereinbar sei. Mit Simon Fidati de Cassia (+ 1348) und Raymond Jourdain (+ 1381) schlossen sich weitere Mitglieder seines Ordens dieser Meinung an.¹⁰⁸ Ähnlich wie bei den Karmeliten hatte sich damit auch im Orden der Augustinereremiten eine Wende von der klassischen Lehre hin zur *nova opinio* vollzogen. Dass der unmittelbare Nachfolger Thomas von Straßburgs als Ordensgeneral, der bereits genannte Gregor von Rimini, sich nochmals an die alte Lehre hielt, konnte der neuen Richtung, die die Augustiner eingeschlagen hatten, keinen Abbruch mehr tun.

RESÜMEE UND AUSBLICK

Für die Haltung der damals die Theologie beherrschenden Mendikanten¹⁰⁹ zur Frage der Unbefleckten Empfängnis war die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts, so zeigten die Ausführungen, von essentieller Bedeutung: Kann man bis ins 13. Jahrhundert von einer so gut wie ausnahmslos makulistischen Front ausgehen, kam durch Scotus eine neue Dynamik in die Frage, insofern die Franziskaner in den folgenden Jahren begannen, von den großen Lehrern des Ordens abzurücken und stattdessen den Anschluss an die frömmere erscheinende Lehre des *doctor subtilis* suchten. Standen sie damit zunächst als Außenseiter da, wie die keineswegs uneingeschränkt positiv zu verstehende, sondern eher skeptische Rede von der *nova opinio* zeigt und vor allem die Haltung der anderen Mendikanten zu Beginn des 14. Jahrhunderts beweist, schlug das Pendel innerhalb kürzester Zeit um: Während sich die Augustinereremiten im Nachklang zu Aegidius Romanus unter Thomas von Straßburg der immaculistischen Lehre zuwandten, lässt sich ein solcher „immaculistic turn“ bei den Karmeliten sogar innerhalb der Person Baconthorpes konstatieren, was wiederum als exemplarisch für die Haltung seines Ordens angesehen werden darf. Damit waren es aber nicht mehr die immaculistischen Franziskaner, die eine Sonderrolle einnahmen, sondern vielmehr die Dominikaner, die durch das alleinige Festhalten an der klassisch-makulistischen Lehre isoliert und marginalisiert waren. In diesem Sinn hält Ulrich Horst fest: „Um die Mitte des 14. Jahrhunderts hat sich die ehemals geschlossene Abwehrfront der Antiimmacu-

¹⁰⁷ HORST: *Dogma und Theologie*, 27.

¹⁰⁸ Vgl. SEBASTIAN: *Controversy*, 222f.

¹⁰⁹ Eine Ausnahme hiervon stellt der Weltpriester Johannes de Polliaco (+ nach 1321) dar (vgl. hierzu HORST: *Dogma und Theologie*, 15f.).

listen aufgelöst, so daß die Theologen des Predigerordens mehr und mehr ins Abseits gerieten.“¹¹⁰

Tatsächlich ist eine solche sukzessive Hinwendung von der makulistischen zur immaculistischen Lehre auch an anderer Stelle zu beobachten – nämlich in der Haltung des kirchlichen Lehramtes: Nachdem das Konzil von Basel noch keine allgemein anerkannte Einigung erzielen konnte – die Tatsache, dass die Frage auf einer solchen Versammlung diskutiert wurde, darf gleichwohl als Fortschritt gewertet werden und markiert so den Schritt von der skeptisch beäugten *nova opinio* zur anerkannten *opinio pia* – brachte das Pontifikat Sixtus' IV. (1414–1484, reg. ab 1471) eine Pattsituation, insofern er den beiden Parteien die gegenseitige Verurteilung untersagte.¹¹¹ Eine gewisse lehramtliche Tendenz hin zur immaculistischen Lehre darf jedoch darin gesehen werden, dass Sixtus IV. – selbst Franziskaner und insofern wohl nicht völlig neutral – in einer bereits 1482 veröffentlichten Fassung der Bulle lediglich den Makulisten die Verketzerung der Gegenseite verboten hatte.¹¹²

In ähnlicher Weise zeigte sich die Situation auf dem Konzil von Trient: Zwar scheute die Versammlung die Festschreibung der Lehre und beschränkte sich darauf, unter Berufung auf Sixtus IV. Maria aus dem Dekret von der Allgemeinheit der Erbsünde ausgenommen wissen zu wollen¹¹³ – maß damit der Rolle Mariens aber zugleich eine klare Beachtung bei. Bestätigt wurde diese Tendenz durch verschiedene disziplinarische Maßnahmen zu Beginn des 17. Jahrhunderts, bis Alexander VII. (1599–1667, reg. ab 1655) mit der Bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* die immaculistische Lehre erstmals auch in inhaltlicher Hinsicht umschrieb¹¹⁴ – und dabei die Eckpunkte des späteren Dogmas Pius' IX. (1792–1878, reg. ab 1846) so klar vorzeichnete, dass diese „in der Definitionsbulle von 1854 nur noch wiederholt zu werden“¹¹⁵ brauchten.

¹¹⁰ HORST: *Dogma und Theologie*, 27.

¹¹¹ Vgl. SIXTUS IV.: *Bulla „Grave nimis“ posterior*, in: SERICOLI, Cherubinus: *Immaculata B.M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV constitutiones* (= BMMeA V). Šibenik: Kacić 1945, 156–158.

¹¹² Vgl. SIXTUS IV.: *Bulla „Grave nimis“ prior*, in: SERICOLI, Cherubinus: *Immaculata B.M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV constitutiones* (= BMMeA V). Šibenik: Kacić 1945.

¹¹³ Vgl. KONZIL VON TRIENT: *Dekret über die Ursünde vom 17. Juni 1546*, n. 6 (DH 1516).

¹¹⁴ Wörtlich schrieb Alexander VII. dort: „Sanè [sic!] vetus est Christi fidelium erga ejus Beatissimam Matrem Virginem Mariam pietas, sentientium, ejus animam in primo instanti creationis, atque infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia & privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi ejus filii, humani generis Redemptoris, à [sic!] macula peccati originalis præservatam, immunem, atque in hoc sensu ejus Conceptionis festivitatem solemniter colentium, & celebrantium“ (ALEXANDER VII.: *Breve „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 8. Dezember 1661*, § 1 [MBR VI, 152, 114]).

¹¹⁵ SÖLL, Georg: *Mariologie* (= HDG III,4). Freiburg i.Br.: Herder 1978, 205.

Zusammenfassung

Während die makulistische Lehre zur Zeit des Thomas von Aquin noch den allgemeinen theologischen Mainstream bildete, änderte sich dies mit Johannes Duns Scotus und seiner Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Damit stellte sich für die damals die Theologie dominierenden Mendikanten die Frage, wie mit der neuen Lehre umzugehen sei: Schnell schlossen sich die Franziskaner Scotus an, während die Dominikaner dem Aquinaten die Treue hielten. Zwar folgten die Augustiner und die Karmeliten noch kurz der Autorität des Thomas, wandten sich jedoch sehr bald ebenfalls der frömmere erscheinenden immaculistischen Lehre zu: Innerhalb weniger Jahre war die klassisch-makulistische Lehre ins Abseits geraten.

Abstract

Whereas in Thomas Aquinas' days the maculistic doctrine represented the theological mainstream, the situation changed with John Duns Scotus and his doctrine of the Immaculate Conception. Therefore, the question how to deal with the new doctrine arose in the mendicant orders, which dominated the theology of that time: quickly the Franciscans joined Scotus, whereas the Dominicans remained loyal to Aquinas. Although the Augustinians and Carmelites still followed the authority of Thomas for a short time, they soon turned to the more pious-appearing immaculistic doctrine. Within a few years the classic-maculistic doctrine was sidelined.